

## POUVOIR TEMPOREL ET POUVOIR SPIRITUEL AUX XIV<sup>E</sup> ET XV<sup>E</sup> SIÈCLE COMPLÉMENTARITÉ OU CONFLIT?

JEANNINE QUILLET

La société médiévale est une société chrétienne, *respublica crhristiana*: c'est là sa caractéristique fondamentale. Le rêve d'unité, religieuse et politique, a dominé la sensibilité médiévale; il a joué le rôle d'une utopie créatrice dans un temps où cette unité, sans cesse affirmée dans les doctrines était sans cesse remise en question dans les faits.

Le centre vital de cet antagonisme a été l'opposition entre le pouvoir spirituel traditionnellement dévolu à l'Eglise, et le pouvoir temporel, apanage de la société civile. Au fur et à mesure que cette dernière prenait conscience de ses structures et de sa puissance, elle a cherché à se dégager de l'emprise de l'Eglise, qui avait pourtant puissamment contribué à lui donner l'existence depuis les invasions barbares; et dans la mesure même où ce processus prenait consistance, l'Eglise tentait d'appuyer son autorité morale et spirituelle sur des bases temporelles. C'est cette contradiction qui a gouverné toute l'évolution du concept de pouvoir au Moyen Age. Eglise contre Etat, dans un premier moment, c'est à dire durant la période où elle a assimilé les structures existantes de l'Empire païen; Etat contre Eglise: c'est le second moment, celui où l'Etat tente de se dégager de la tutelle spirituelle de l'Eglise en revendiquant l'autonomie de ses pouvoirs, au temporel d'abord, au spirituel ensuite. Pourtant la formule gélasienne de la distinction des puissances semblait ne pas porter en germe, dans son essence comme dans sa formulation, l'affrontement conflictuel, mais bien plutôt la complémentarité: il y a deux choses qui régissent ce monde: l'autorité sacrée des pontifes, d'une part, la puissance royale de l'autre. Le pouvoir spirituel est une *auctoritas*; le pouvoir royal, ou impérial, est une simple *potestas*. Mais ce principe de distinction et de complémentarité était victime d'une fausse symétrie, car déjà apparaît la différence qualitative contenant un principe de subordination du second au premier. En tout état de cause, une telle perspective implique une soumission de

l'autorité politique dans un domaine précis, celui du salut; elle n'implique pas, en revanche, de soumission réciproque de l'autorité spirituelle. La formule gélasienne posait à la fois dualisme et coexistence des pouvoirs, tout en privilégiant clairement l'*auctoritas* des pontifes par rapport au pouvoir politique. Mais alors, l'affirmation de l'indépendance, ou mieux encore de la complémentarité des deux pouvoirs ne devient-elle pas un leurre? Dans une vision religieuse du monde où la foi occupe la première place dans l'ordre des valeurs, et où il est recommandé de faire son salut *en ce monde* pour pouvoir accéder à la vie éternelle, il n'était guère concevable que l'autorité détentrice des pouvoirs de salut fût réellement subordonnée. Par nature, le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel. La primauté du spirituel rend caduque toute complémentarité dans l'égalité des fonctions <sup>(1)</sup>.

L'autonomie du pouvoir civil a été l'ambition du XIV<sup>e</sup> siècle à la doctrine de la plénitude de puissance pontificale, de la théocratie devait correspondre, à la faveur du "différend" entre Boniface VIII et Philippe le Bel, la thématization de la formule, forgée, paradoxalement, par le Pape Innocent III au début du XIII<sup>e</sup> siècle, selon laquelle le roi est empereur en son royaume". Les textes de la querelle bonifacienne en témoignent: ainsi, le texte anonyme *Antequam essent clerici*, qui développe avec vigueur le thème selon lequel les laïcs doivent avoir un certain contrôle du spirituel, car "notre sainte mère l'Eglise n'appartient pas seulement aux prêtres, mais aussi aux laïcs". Le pouvoir royal doit prélever l'impôt sur les biens ecclésiastiques. De son côté, le *Rex pacificus Salomon*, plaide pour l'autonomie du droit régalien, de même que la *Disputatio inter militem et clericum*. Dans ce dernier texte, il est surtout question des conflits de juridiction entre pouvoir laïque et pouvoir spirituel, ou ecclésiastique. Son auteur dénonce l'abus des immunités ecclésiastiques, rappelle l'obligation pour toute personne, laïque ou ecclésiastique, de se soumettre au paiement de l'impôt, dénonce de manière acerbe les privilèges des gens d'Eglise au sein de la société civile.

Quant au *Rex Pacificus Salomon*, ou encore *Quaestio de potestate papae*, il constitue une argumentation en forme contre la doctrine de la *plenitudo*

---

<sup>(1)</sup> Pour l'ensemble de la problématique, voir notamment J. Quillet, *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris 1971 et *Note sur le concept de pouvoir politique au Moyen Age*, dans *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de l'Université libre de Bruxelles*, (1980-81), 137-147.



*potestatis* pontificale, en mettant l'accent sur la dépendance de l'Eglise par rapport au pouvoir temporel. La thèse centrale qui y est défendue est celle de l'unité et de l'unicité du pouvoir politique, détenu par le seul prince, alors que revient à l'Eglise et à son chef, le Pape, une autorité de caractère purement spirituel et moral. Ni directement, ni indirectement, le Pape n'a qualité pour exercer un contrôle quelconque sur les rois et les princes. L'affirmation du dualisme des pouvoirs ne doit pas contredire la dépendance du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir temporel, sans que la réciproque soit vraie.

Déroulant l'arsenal traditionnel de l'argumentation dialectique et les procédés du symbolisme, l'auteur oppose dans le cadre de la relation macrocosme-microcosme, une série de termes dont chacun participe au spirituel et au temporel. Dans la ligne d'un dualisme systématique, sont énumérés les *topoi* habituels concernant la composition de l'homme, fait d'un corps, et d'une tête dans laquelle est située la substance spirituelle. Ces deux organes, distincts dans leur fonction, coopèrent au *bene vivere* de l'homme. A l'image de l'homme, la communauté politique est un corps composé de deux substances, la *substantia temporalis*, qui anime le pouvoir temporel, et l'autorité ecclésiastique, qui représente le pouvoir spirituel. Mais, là encore, il s'agit d'une fausse symétrie: alors que le cœur et la tête ne sauraient subsister l'un sans l'autre pour la conservation de la vie, la société politique pourrait, à la limite, subsister en cas de destruction de l'Eglise et du pouvoir spirituel qu'exerce le Pape. Le prince en effet est antérieur au Pape. Ici, la perspective hiérarchique est inversée, puisque c'est le temporel qui est le soutien du spirituel. Si le principe de la distinction des pouvoirs est respecté, au moins pour la forme, l'indépendance des fonctions est compromise dans le sens d'un infléchissement très net en faveur du pouvoir civil, qui possède une prééminence à la fois théorique et pratique. En matière de temporel, l'Eglise est assujettie aux princes et aux lois de la cité. Le Pape ne possède aucun droit au temporel; il n'est que le *Pater spiritualis* de l'ensemble des chrétiens, et, à ce titre, les princes doivent lui demander avis et conseil; mais il ne possède aucune juridiction au sens propre du terme; davantage, son statut doit être celui de l'humilité et du renoncement, à l'exemple du Christ lui-même. C'est sous Philippe le Bel, roi de France, que l'idée de l'inaliénabilité de la puissance publique s'imposa aux esprits: la querelle bonifacienne permit aux légistes de préciser leur philosophie de l'Etat et en particulier, de mettre l'accent sur la revendication, pour le pouvoir

royal de la plénitude de juridiction. Ce conflit bouleverse l'économie du principe de distinction, car non seulement le pouvoir civil veut retrouver la plénitude de ses droits au temporel, mais il cherche à récupérer, en partie au moins, l'autorité spirituelle. Déjà l'accent est mis sur le caractère sacré de la fonction royale. Le prince doit avoir au moins un pouvoir indirect sur le spirituel. Au lendemain de la querelle, les revendications fondamentales du pouvoir civil contre l'Eglise s'articulent autour de quatre grands thèmes: souveraineté sur les biens et les personnes, exercice exclusif de la justice, autonomie absolue de la législation, contrôle du spirituel. Le roi Philippe le Bel en dégage nettement l'orientation lorsqu'il écrit, en réponse à la Bulle *Ineffabilis amor*: "La direction de la temporalité du royaume appartient au seul roi et à personne d'autre, et celui-ci n'a et ne reconnaît aucun supérieur et n'a pas l'intention de se soumettre et de s'astreindre à qui que ce soit pour tout ce qui concerne le temporel de son royaume". La prise de conscience de l'autonomie du pouvoir temporel s'est manifestée surtout dans une opposition violente aux doctrines théocratiques. Le conflit qui opposa l'Empereur au Pape Jean XXII représente une des dernières tentatives de la part de l'Eglise pour revendiquer la plénitude de puissance. L'importance des réactions des milieux favorables à l'Empereur, le Grand Schisme qui s'ouvrit peu après dans l'Eglise, sont autant de faits qui montrent bien que le problème de la distinction des puissances se pose désormais à nouveaux frais. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle en effet, l'Empire est en pleine décadence. La désignation de l'Empereur est déjà depuis longtemps fonction de l'élection des princes; le jeu de ces élections est commandé par des forces le plus souvent antagonistes, dans lequel la papauté est largement partie prenante. En effet, c'est elle qui, depuis 1245, avait contribué au succès du principe électif en Allemagne, car l'élection devait, selon la doctrine d'Innocent III, être soumise à l'approbation du Siège apostolique; c'est en confirmant et en couronnant le roi élu des Romains que le Pape crée l'Empereur. Or le droit germanique stipulait au contraire que l'élection conférait au roi des Romains le plein exercice des droits impériaux dans l'ensemble des provinces de l'Empire, le sacré n'intervenant pas de manière constitutive dans l'établissement de la souveraineté impériale.<sup>(2)</sup> S'il est vrai que le pouvoir est l'exigence totale à la fois du charisme et de la coercition, la

---

<sup>(2)</sup> Voir notamment sur ce problème J. Quillet: *La philosophie politique du "Songe du Vergier": Sources doctrinales*, Paris 1977.



série des conflits doctrinaux qui ont jalonné les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles a servi à en prendre conscience. C'est dans cette lutte que le pouvoir politique proprement dit s'est découvert et précisé. Il est particulièrement frappant de voir que cette naissance n'a pu se produire que contre les deux universalismes qui se sont arraché la prééminence au fil des siècles qui ont vu se développer la doctrine théocratique et, à l'inverse l'exaltation du pouvoir impérial. Au fur et à mesure de la montée des Etats nationaux, Empire et papauté vont vers leur déclin. L'oecuménisme impérial avait vécu; la théocratie également. La redécouverte d'Aristote au XIII<sup>e</sup> siècle, l'affirmation du caractère naturel de la société civile, ont constitué un point d'appui solide pour la mise en forme d'une politique terrestre. L'Eglise, du reste, ne s'y est point trompée, puisqu'elle a interdit à deux reprises l'enseignement de l'aristotélisme. Mais, comme les structures même de la société médiévale postulaient une étroite intrication des valeurs séculières et religieuses, l'affirmation de l'indépendance et de l'autonomie du pouvoir politique s'est accompagnée d'une réviviscence significative du caractère sacré du politique. Le pouvoir royal, ou impérial, vient directement de Dieu, non du Pape. L'indépendance de l'Etat est, dans cette perspective, légitimée par son origine divine. La meilleure preuve de l'origine divine du pouvoir temporel est le caractère quasi sacré que revêt l'autorité du prince. Par un singulier retournement, qui tient à la nature même de la mentalité et de la sensibilité médiévales, qui ne pouvaient concevoir le pouvoir sans des racines religieuses, les théoriciens du XIV<sup>e</sup> siècle, ont tenté d'établir que l'Etat doit se constituer contre l'Eglise; pour parvenir à ce que le premier s'affirme dans sa distinction, il doit emprunter au pouvoir spirituel ses caractéristiques fondamentales. On ne peut concevoir d'ordre social ou humain coupé de ses racines religieuses: pour ce faire, la puissance publique s'est cherchée dans la lutte et le conflit entre temporel et spirituel.

Pourtant, une ultime tentative de complémentarité s'est esquissée avec les doctrines de Jean de Paris et de Dante qui n'étaient pas, comme nous le verrons, dépourvues d'ambiguïté. Le *De potestate regia et papali*<sup>(3)</sup>, de Jean de Paris affirme le caractère strictement naturel de la société politique, favorisant ainsi la revendication de son autonomie propre. Pouvoir temporel et pouvoir spirituel ne sont pas subordonnés l'un à l'autre, mais

---

<sup>(3)</sup> *De potestate regia et papali*, éd. J. Leclercq, dans *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1942.

coordonnés. Les implications philosophiques d'une telle position sont celles d'un dualisme cohérent: il peut se faire, que, dans certains cas et dans certains domaines, la puissance séculière soit supérieure à la puissance spirituelle: ainsi, l'Eglise n'a pas, et ne doit pas avoir la libre disposition des biens des laïques; en ce qui concerne les biens ecclésiastiques eux-mêmes, le pape et la hiérarchie ecclésiastique n'en sont pas les propriétaires, mais les simples administrateurs. En d'autres termes, vouloir considérer le Pape comme la suprême autorité au temporel comme au spirituel, c'est méconnaître le sens véritable attaché à l'expression *vicaire du Christ*. Car dans le Christ, il faut distinguer son humanité de sa divinité: en tant qu'une des personnes divines, il possède une plénitude de puissance absolue; mais ce n'est pas ce pouvoir qu'il a transmis à saint Pierre et à ses successeurs. Il n'a, du reste, jamais été roi temporel. Sa royauté est d'ordre exclusivement spirituel. Il a donc transmis à Pierre ses pouvoirs spirituels et à César les pouvoirs temporels qu'il tenait de Dieu. Pouvoir temporel et pouvoir spirituel, distincts, ont des domaines séparés, ce qui n'interdit pas des relations mutuelles. On voit là comment la théologie, et, singulièrement, la christologie, se profile à l'horizon de la réflexion politique, comme l'a brillamment montré E. Kantorowicz<sup>(4)</sup> qui demeure l'un des plus profonds penseurs de la réalité politique et sociale médiévale, notamment dans son analyse de la pensée politique de Dante.

Il est clair en effet que le dualisme de Jean de Paris ou de Dante lui-même trouve son intelligibilité à partir de l'opposition entre l'*homo naturalis* et l'*homo christianus* le premier étant le résultat de l'analyse aristotélicienne du *zoon politicon* en particulier. A cet égard, saint Thomas au siècle précédent, avait déjà vu dans ces deux concepts l'expression de deux réalités différentes, s'écartant ainsi des perspectives augustinienes pour lesquelles la sociabilité naturelle de l'homme serait une conséquence du péché. Du point de vue de saint Augustin, l'homme apparemment naturel serait non naturel, si bien qu'on pourrait considérer que le concept de nature utilisé par saint Thomas serait purement empirique. C'est pourquoi la doctrine de l'*humanitas* peut être distinguée de celle de la *christianitas*. La rupture qu'introduit dans l'histoire de l'humanité, la chute consacrerait ce clivage. Si l'on admet avec Aristote que l'homme est un

---

<sup>(4)</sup> E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, trad. franç. Paris, 1989 de *The King's two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, 1957.



animal social par nature, on doit, si l'on suit saint Thomas, admettre, à l'inverse de saint Augustin, que la sociabilité humaine n'est pas une conséquence de la chute; elle est une donnée première de la nature humaine. Disons donc que la société humaine est contenue dans la sociabilité originaire. L'histoire humaine, c'est la nature continuée. Telle est l'humanité de l'homme; on ne saurait déduire de cette humanité le concept de christianité<sup>(5)</sup>.

Cette déduction impossible, n'est-elle pas à la racine des controverses sur les relations des deux pouvoirs? Pour saint Thomas, l'institution de l'ordre politique n'implique l'intervention d'aucun élément d'ordre surnaturel, survenu historiquement comme tel. La définition même de la cité comme communauté parfaite n'est-elle pas la preuve même qu'elle est *causa sui* en quelque sorte, et qu'aucun élément extérieur à elle ne vient achever sa perfection? Nous sommes loin, ici, de l'idée bernardine, mais surtout augustinienne, de *civitas sancta*.

Dante, à son tour, privilégie le concept d'*humanitas*, notamment dans le *De Monarchia*, au III<sup>e</sup> livre, (III, 16, 7 sq.). Poussant le dualisme jusqu'à l'extrême, il écrit: "Deux buts ont été placés par la Providence, cet ineffable, devant l'homme pour qu'il les contemple, à savoir, la béatitude de cette vie, qui consiste en l'exercice du pouvoir spécifique de l'homme et qui est symbolisée par le paradis terrestre et la béatitude de la vie éternelle, qui consiste en l'aboutissement de l'aspect divin, à laquelle son pouvoir ne peut s'élever sans l'assistance de la lumière divine Et c'est cette béatitude qui est signifiée par le paradis céleste"<sup>(6)</sup> Le symbolisme des deux paradis, qui ont, chacun, leurs propres fonctions autonomes et indépendantes, permet à Dante de sauvegarder la spécificité du temporel, à la tête duquel officie l'Empereur, d'institution divine, et dont la tâche est de conduire l'humanité à l'obtention du bonheur temporel sans que la papauté ait à intervenir dans ce domaine. Et cet Empereur est un Empereur — philosophe, à l'image, non pas du sage grec, mais à celle de l'Empereur romain, dont Marc--Aurèle est la représentation achevée.

---

<sup>(5)</sup> J. Quillet, *Présence d'Aristote dans la philosophie politique médiévale*, dans *Revue de Philosophie ancienne*, n°2 (1984), Bruxelles, 93-102 et W. Ullmann, *Some Observations on the Medieval Evaluation of "homo naturalis" and the "Christianus"* dans *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris 1960, 145-151.

<sup>(6)</sup> Dante, *De Monarchia* III, 16, 7; trad. frse de A. Pézard, Paris 1965, p. 736-7.

L'Empereur préside aux destinées de l'*humanitas*, cependant que le Pape a pour mission d'assurer l'intégrité de la *christianitas*, comme le suggère la métaphore des deux Soleils du Purgatoire (*Commedia*, Purg. XVI, 106 sq.): "Rome seule, qui a fait le monde bon, était vouée à avoir deux soleils, qui font voir l'une et l'autre route, celle du Monde et celle de Dieu"<sup>(7)</sup>.

Dans cette perspective, l'Empereur n'est pas seulement le bras séculier du pape; il est une puissance intellectuelle et philosophique par lui-même. Ce qui est en question, ce n'est pas l'universalité des domaines, car Dante est un des derniers penseurs de l'universalité, c'est leur autonomie. Une telle position rend compte de l'introduction par l'auteur du *De Monarchia* du thème averroïste de l'unité de l'Intellect possible commun à toute l'humanité: en effet, par analogie avec le corps et l'intellect individuels de l'homme, il dote l'humanité rassemblée en un seul corps d'un intellect unique qui doit être actualisé *semper et simul*, bien que, par parenthèse, Averroès dans sa doctrine ne soit pas considéré comme une autorité acceptable. Adam et le Christ incarnent la totalité de l'humanité, car ils sont tous deux hommes de façon double, en quelque sorte, et l'Empereur universel devra être l'homme parfait dans lequel l'ensemble de l'humanité sera actualisée: c'est ce que dit la *Commedia* (*Paradis*, XIII, 86 sq.):

La nature humaine n'a été et ne sera jamais.

Telle qu'elle a été dans ces deux personnes"

à savoir, Adam et le Christ. Adam, en tant qu'à la création et dans l'état d'innocence, il était le seul homme vivant, à la fois individu et espèce, et le Christ, parce qu'il était à la fois Dieu et Homme; doubles, parce qu'à l'Adam immortel de l'état d'innocence a succédé l'*Adam mortalis* d'après la chute; le Christ, parce qu'à son Incarnation, il a pris la nature de l'Adam de l'état d'innocence, sans culpabilité ni péché et qu'il a pris la nature de l'*Adam mortalis* dans la mesure où il avait la capacité de subir la mort. Ils sont, Adam et le Christ, respectivement seigneurs du paradis terrestre et du paradis céleste. L'Empereur est la figure emblématique du nouvel Adam, actualisation de toutes les potentialités humaines, homme parfait à l'égal du Christ, lui aussi parfait, bien que dans un tout autre domaine, celui, précisément, du spirituel (Cf. *Monarchia*, I, 5, 9 et II, 11, 12 sq.)<sup>(8)</sup>

<sup>(7)</sup> *Commedia*, Purgatoire, XVI, 106 sq, trad. cit. 1232.



Ces considérations de théologie politique aboutissent à un dualisme qui reste néanmoins d'une certaine ambiguïté pour autant qu'en définitive, Dante reconnaît au Pape une supériorité sur l'Empereur analogue à celle d'un père à l'égard de son fils: "Que César use donc à l'égard de Pierre de cette révérence de laquelle le fils aîné doit user à l'égard de son père, afin que, par la lumière de grâce paternelle éclairé, avec plus de vertu, il illumine l'orbe terrestre auquel il fut commis par Celui seul qui de toutes choses spirituelles et temporelles est gouverneur" (*De Monarchia*, III, 16)<sup>(8)</sup>.

Une telle idéologie impériale, archaïsante et utopique, tournée vers l'universalisme, devait être d'une certaine façon poursuivie, mais en même temps branlée par les thèses marsiliennes. En effet le Padouan est un défenseur de l'Empire, au sens propre du terme, mais ses perspectives sont beaucoup moins iréniques en ce qui concerne la papauté et, d'une manière générale, son rôle et celui de l'Eglise au sein de la communauté politique. Son propos avéré est de restaurer la puissance de l'Etat, c'est à dire du pouvoir temporel, et notamment, celui du *legislator humanus fidelis supremus*, l'Empereur. Car enfin le propos central du *Defensor Pacis* est de démasquer une cause de trouble dans la société politique, qu'Aristote n'avait pu connaître: le "Philosophe" ne pouvait soupçonner que la Révélation chrétienne, message de vérité et de foi, pût être détournée de sa véritable signification et utilisée aux fins d'exalter indûment un pouvoir qui est une duperie, un mensonge, un véritable crime commis contre "la société du genre humain", celui du Pape qui, se prétendant l'interprète le plus autorisé de la parole divine, la met au service des fins les plus opposées à sa finalité véritable, par une distortion qu'il faut au plus vite démasquer. Car le pontife affirme qu'il détient la plénitude de puissance, au temporel et au spirituel, et prétend ainsi user de prérogatives qu'elle implique pour assujettir rois, nations, Empire, pour le plus grand dommage et au péril de l'Existence même de la chrétienté. Cette entreprise n'a nullement pour but de dénoncer le pouvoir spirituel en lui-même, mais sa caricature ecclésiastique, car Marsile ne se présente nullement comme un ennemi de la foi. Si, comme l'écrit M. Grignaschi dans un de ses derniers articles, et comme semble le prouver l'analyse du Sophisme qui provient de la Bibliothèque Communale de Mantoue, Marsile était

---

<sup>(8)</sup> *De Monarchia*, I, V, 9 et II, XI, 12, trad. cit. 641 et 698-700.

<sup>(9)</sup> *Ibid.* III, XVI, 739-40.

averroïste, comme en témoignent aussi ses rapports avec Pietro d'Abano et Jean de Jandun, son appartenance à ce courant doctrinal est plus que discrète dans le *Defensor Pacis*. Crainte d'une condamnation — qui n'a pas manqué de venir de la part de l'Eglise, — ou souci de ne pas alourdir son traité afin de ne pas provoquer des soupçons? On ne le sait pas; toujours est-il que Marsile reprend le thème d'un pouvoir politique, et de ses composantes juridiques et judiciaires fondé sur la raison, sur les volontés humaines, elles-mêmes en harmonie avec les exigences de la nature humaine. Dans un premier temps, qui correspond à la *Ia Dictio*, il maintient un dualisme des fins de l'homme, l'une, terrestre, la poursuite du bonheur civil dans l'autosuffisance d'inspiration aristotélicienne, l'autre, supra-terrestre, de la béatitude dans l'au-delà. Mais ce dualisme est aussitôt affaibli par l'affirmation de l'origine humaine de la classe sacerdotale qui ne détient qu'un pouvoir d'ordre, chargé, pourtant, d'enseigner les préceptes de la loi divine, qui reste bien distincte de la loi humaine. En aucun cas, l'Eglise ne possède d'autre pouvoir, en particulier coercitif, c'est à dire chargé de faire respecter les lois de la société civile. il s'agit de faire respecter l'unité de l'autorité politique; la source des conflits entre pouvoir spirituel et temporel est dans l'interprétation erronée de leurs concepts. Les significations accumulées par la tradition, les malentendus qui ont suivi, proviennent d'une mauvaise méthode d'analyse: dissiper l'équivoque et l'ambiguïté des sens du terme loi ou encore droit, ou propriété et usage, telle est la méthode d'argumentation rigoureuse, qui permet de bien voir que le prince, dont le pouvoir est d'origine divine, est également investi de prérogatives spirituelles, à ne pas confondre avec la fonction sacerdotale. Unité du pouvoir, à la fois spirituel et temporel: telle est la solution pour éviter les conflits nés d'un dualisme mal complis, qui repose sur la confusion entre sacerdotal ou ecclésiastique et spirituel. L'Eglise, dont la classe des prêtres n'est qu'une partie, est l'ensemble des fidèles qui croient au Christ; elle se confond avec la communauté politique lorsque cette dernière est parfaite, c'est à dire chrétienne, avec, à sa tête, un prince chrétien; c'est elle qui décide, en définitive, en matière de foi, et notamment en réunissant un concile général, par le moyen de la représentation et de la délégation, sous l'autorité du prince.

Croire que le pouvoir spirituel est distinct du temporel, en ce sens que chacun d'eux serait imparti à deux personnes différentes, c'est méconnaître l'ordre voulu par Dieu. Cela ne veut pas dire qu'il faille faire



fi de la spécificité de la mission des prêtres: le caractère sacerdotal, transmis par le Christ aux Apôtres et à tout le corps des prêtres sans distinction ni hiérarchie entre eux, fait de la *pars sacerdotalis* une partie de la cité qui répond à une fonction particulière, que nul ne peut remplir à sa place. Il s'agit de rétablir les aptitudes et les fonctions dans leur ordre. Si donc le prince est totalement étranger à la transmission de ce caractère, il n'est pas moins l'ordonnateur des fonctions de toutes les parties de la cité, de celle des prêtres comme de celle des artisans ou paysans. Il nommera donc les prêtres; en cas d'hérésie ou de crime contre la religion, il prendra les décisions conformes aux ordonnances de la loi divine, éclairé en cela par les "experts" de la loi divine que sont les prêtres, et fera exécuter, conformément aux ordonnances de la loi humaine, excommunication ou interdit, sans que pour autant une autorité étrangère ou usurpée — celle du Pape — le supplante dans ses fonctions. C'est que loi divine et loi humaine, toutes deux positives et écrites, l'une, consignée dans les Ecritures, l'autre instituée par l'homme, ont entre elles des relations d'absolue compatibilité. La loi divine comporte le commandement général d'obéir dans tous les cas à la loi humaine, sauf si la seconde contredit aux prescriptions de la première. Mais une telle contradiction n'est guère concevable, s'il est vrai que la loi humaine a pour norme le juste et le bon, et que, par conséquent, elle est parfaite. En lui obéissant, l'homme ne fait qu'obéir à lui-même, puisqu'elle émane de sa volonté propre; en même temps il se préparera au salut. Le pouvoir politique — temporel et spirituel — incarné dans la personne du prince, assure ainsi dans la société politique l'ordre et la paix, si indispensables au maintien de son existence.<sup>(10)</sup> Si nous transposons cette analyse purement conceptuelle dans le contexte historique du temps, nous voyons que pour Marsile, l'Etat est incarné dans la personne de l'Empereur; l'Empire retrouve le sens de sa mission providentielle. Le Pape n'est plus que l'administrateur de l'Eglise romaine et un "expert" au Concile, en compagnie de la *major et san or pars* du corps des prêtres, consultés en raison de leur compétence particulière dans le domaine de la foi, sans qu'il soit exclu de consulter les autres fidèles, choisis parmi les sages et les prudents.

---

<sup>(10)</sup> J. Quillet, *Le Défenseur de la Paix de Marsile de Padoue*, trad. frse, Introduction et notes, Paris 1968. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970. *Marsile de Padoue Oeuvres Mineures*, trad frse. Introductions et notes, éd. C. Jeudy, Paris 1979.

Un Etat fort, doté d'une autorité unique et exclusive, mais non arbitraire, puisqu'elle a sa source dans le consentement populaire, tel est le modèle proposé. On le voit, résoudre dans cette perspective le conflit des puissances, c'est installer la complémentarité de leurs deux aspects — spirituel et temporel — au sein d'une instance unique. A la limite, on peut en inférer une intégration de l'Eglise dans l'Etat qui, tout en respectant le jeu des fonctions ecclésiastiques, ne lui accorde pas la moindre parcelle d'autorité. Nous sommes loin de la formule gélasienne.

Que devient l'Eglise dans cette perspective? Elle peut, soit être réduite aux dimensions d'une Eglise nationale ou locale, comme le mouvement naissant du gallicanisme devait l'illustrer dans la France des monarques absolus, soit continuer à répondre à la norme d'universalité dont elle s'était toujours prévaluée: dans ce cas, c'est le concile général qui est censé la représenter. C'est à cette seconde solution que Marsile de Padoue s'est attaché, parce qu'à ses yeux, l'Empire universel devait conserver son rôle de recteur de la *respublica christiana*. La solution conciliaire, seconde voie proposée à l'Eglise, rendait possible le maintien de son universalisme: on sait comment elle s'enlisa dans les crises qui aboutirent au Grand Schisme, tout comme, de la même façon, le mythe de l'Empire universel s'effondrera dans les siècles ultérieurs.

Cette tentative de réduction de la dualité des pouvoirs à l'unité montre à quel point le problème des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel s'est heurté à des difficultés quasiment insurmontables, dans la mesure où, précisément, le lien réciproque de deux communautés — L'Eglise et la société politique — perçues comme coextensives à l'humanité entière, prétendant l'une comme l'autre à l'universalité, et donc à la primauté exclusive, était indissoluble. Jusqu'à présent, nous n'avons pu que constater que, face au problème de la relation des pouvoirs, les solutions ont consisté, soit à subordonner l'Empire à l'Eglise (Gilles de Rome, saint Thomas) soit à résorber la seconde dans le premier, comme l'a fait Marsile de Padoue. Le XIV<sup>e</sup> siècle, à une exception notable près, est allé dans le sens de la solution marsilienne, et en particulier Guillaume d'Ockham, dont les positions philosophiques sont par ailleurs fort différentes de celles du Padouan, en ce sens que sa doctrine de l'Eglise, solidaire de ce qu'il est convenu d'appeler son nominalisme, et les conflits qui l'ont opposé à Jean XXII, l'ont conduit à refuser à la papauté toute plénitude de puissance.

Dans l'état de nature, à la création de l'homme, Dieu a conféré à sa



créature, en particulier, le pouvoir d'instituer un chef ayant juridiction sur les hommes (*potestas instituendi rectores habentes jurisdictionem*, *Op. XC orum*, ch. 14).<sup>(11)</sup> Ce pouvoir appartient à la nature humaine comme telle, qu'il s'agisse de chrétiens ou d'infidèles. Un tel pouvoir prend effet après la chute, mais, en raison du péché, le pouvoir d'instituer un chef se heurte aux conflits, en sorte que, pour organiser au mieux une société juste et harmonieuse, il est nécessaire de recourir à des conventions humaines, réglées par un droit positif dont la norme est le juste. De tels présupposés permettent d'emblée de dire que l'Empire ne dépend pas du pape en quelque manière que ce soit. A cet égard, la *III<sup>a</sup> Pars* du *Dialogus* est décisive: l'Empire est un droit; c'est l'exercice d'un pouvoir positif humain. Dans ces conditions, dire que le pouvoir a une origine divine, c'est dire que Dieu a conféré à sa créature le pouvoir d'instituer le pouvoir politique; il a permis ce pouvoir; *de potentia ordinata*, il a fait en sorte que les hommes s'organisent en société civile. Une telle société est l'*universitas mortalium*, source du pouvoir, tout comme l'Empire lui-même, expression de la *summa potestas*. L'utilisation de la *Lex Regia* romaine permet à Ockham de rendre compte du pouvoir imperial. C'est pourquoi l'Empire romain païen a la même valeur constituante que l'Empire romain chrétien qui lui a succédé. Ce pouvoir est donc totalement indépendant du pouvoir pontifical. De quelle manière? En fait, Ockham ne remet pas en question l'existence du pouvoir pontifical: l'objet de la polémique des *Octo Questiones* porte plutôt sur ses limites que sur sa nécessité entant que successeur de Pierre, le Pape détient le pouvoir régulier suprême dans toutes les matières spirituelles; cependant, à l'intérieur même de ce domaine, il ne saurait détenir de pouvoir absolu, qui lèserait les *jura et libertates* de chacun. En particulier, il ne doit pas contredire l'Évangile; s'il détient en matière spirituelle un pouvoir coercitif régulier, il ne doit pas l'exercer dans le domaine temporel, sauf en cas de nécessité; inversement, il n'est soumis à aucune juridiction séculière, sauf dans le cas où il est hérétique et met en danger la sécurité publique. *Ex natura rei*, pouvoir impérial et pouvoir pontifical ne devraient pas être distincts, car ils ont une origine commune, la volonté divine, une fin commune, le bien de tous, une nécessité

---

<sup>(11)</sup> *Guillelmi de Ockham Opera politica*, éd. J. G. Sikes, et, particulièrement *Opus nonaginta dierum*, éd. H. S. Offler et J. G. Sikes, 1940 vol. I et II.

*Dialogus*, dans M. Goldast, *Monarchia sancti Romani Imperi* Francfort 1614, vol. II, 392-957, et J. Quillet, *La phil. pol. du S. du V. op. cit.* 61-98.

commune, celle du *remedium peccati*. Ils sont pourtant séparés et indépendants l'un de l'autre; s'ils le sont, c'est parce que le Christ, au témoignage de l'Écriture l'a voulu ainsi; mais cette distinction n'est pas fondée *ex natura rei*. Guillaume d'Ockham reste partisan du dualisme, tout en faisant de l'Église une "société" purement spirituelle, comme on le voit dans la polémique qui l'oppose à Marsile de Padoue sur le thème conciliaire: fidèle à l'individualisme nominaliste, il considère que seule l'Église universelle est habilitée à trancher en matière de foi, fût-elle réduite à un seul de ses membres. Autrement dit, le *Venerabilis Inceptor*, s'appuyant sur la règle du *Quod omnes tangit*, minore l'importance des structures de l'Église, puisque la cause de la foi peut aller jusqu'à relever d'un simple fidèle, fût-il laïc ou ignorant. Inversement, pour qu'une assertion touchant la foi soit infaillible, il faut qu'elle emporte l'accord unanime de tous les chrétiens. Les institutions ecclésiastiques se situent à un certain niveau; la Vérité de la foi le passe infiniment.

Les partisans de la suprématie du pouvoir spirituel, voire même ecclésiastiquement, en tous cas, pontifical, sont rares au XIV<sup>e</sup> siècle: c'est pourquoi la doctrine d'Alvarez Pelayo concernant les rapports du temporel et du spirituel, notamment le *De Planctu ecclesiae* et le *Collyrium adversus haereses* présente un intérêt tout particulier<sup>(12)</sup>. Ce n'est pas tant les listes d'erreurs relevées par ce franciscain contre Marsile de Padoue et son ecclésiologie que nous relèverons, car la condamnation des thèses marsiliennes n'est pas seulement de son fait; d'autres théologiens comme Sybert de Beck et Guillaume Amidanis de Crémone, sans compter la Bulle de condamnation du *Defensor Pacis*, *Licet juxta doctrinam*, ont oeuvré en ce sens; c'est surtout les fondements augustinien et dyonisien de sa pensée qui vont lui permettre de justifier la suprématie du pouvoir pontifical et de l'Église. Comme on sait, pour Denys, la foi ne s'oppose pas à un mode de connaissance naturel, de même qu'il est difficile de distinguer dans sa pensée un plan naturel d'un plan surnaturel. Le spirituel est donné d'emblée: c'est plutôt ce que nous appelons temporel qui pourrait s'avérer problématique, à la condition toutefois qu'une telle distinction ait un sens pour cette "théosophie". Dans cette perspective, on comprend que pour le moine franciscain, la primauté du spirituel, dans

---

(12) Cf. J. Morais Barbosa, *O "De statu et planctu ecclesiae", Estudo crítico*, Lisbonne 1982 et *Alvaro Pais, Estado e Pranto da Igreja — Status et Planctus Ecclesiae* éd. et trad. portugaise de M. Pinto de Meneses, Lisbonne 1988, vol. I.



tous les domaines, s'impose absolument, et, par conséquent, celle de l'Eglise et du pape sur le pouvoir temporel. Pour lui, tout pouvoir a pour finalité de conduire les hommes à la béatitude éternelle, ce qui implique, bien entendu, la subordination du politique au spirituel. Tous les thèmes devenus traditionnels de la théocratie sont ainsi repris et résumés, pour ainsi dire dans l'affirmation de la plénitude de puissance pontificale: le pape est juge au spirituel et au temporel il ne peut être jugé par personne. A cette primauté du spirituel s'ajoute l'affirmation de la nécessaire unité du pouvoir de même que le Christ est roi et prêtre, et maître de toutes choses, de la même façon, son représentant sur la terre est unique; de la même façon que le Christ est Dieu et Homme, de même le pape, d'une certaine façon, participe avec le Christ de la nature divine, et détient à ce titre le pouvoir spirituel cependant que par sa participation à la nature humaine, il est partie prenante dans les affaires temporelles. Ce qui importe avant tout, c'est que Dieu a ordonné l'ensemble des fidèles à l'unité, non à la division. Il doit y avoir une seule *respublica christiana*, et un seul pasteur pour la diriger. Tout est ordonné à la grace. La subordination du pouvoir temporel est complète.

On le voit, à l'horizon de la problématique du pouvoir, c'est la dimension religieuse et sacrale de son principe qui est fortement mise en lumière. Est-ce à dire que les adversaires de la doctrine théocratique ont réellement mis en jeu une telle dimension, en cantonnant le pouvoir temporel dans la sphère du profane et de lui seul? A l'autonomie revendiquée par Marsile de Padoue pour la puissance publique s'est-il substitué une rationalité dégagée de toute implication scripturaire? Les théoriciens du XV<sup>e</sup> siècle n'ont guère innové dans ce domaine, qu'il s'agisse de Gerson, Pierre d'Ailly ou encore la période conciliaire et au-delà d'un Nicolas de Cues.

Nous avons déjà évoqué les légistes de Philippe le Bel; en cette fin du XIV<sup>e</sup> siècle et au début du XV<sup>e</sup> siècle, l'exaltation du pouvoir royal permet à des penseurs comme Pierre d'Ailly ou Jean Gerson, surtout étant donné le déchirement de l'Eglise lors du Grand Schisme, qu'ils ont vécu et où ils ont joué un rôle prépondérant, de transférer à la communauté politique le caractère mystique conféré auparavant à l'Eglise. Pouvoir temporel et pouvoir spirituel sont désormais incarnés dans la personne du roi de France. En outre, nominalistes de Pierre d'Ailly<sup>(13)</sup> vont le

---

<sup>(13)</sup> Sur Pierre d'Ailly, voir F. Oakley, *The Political Thought of Pierre d'Ailly*, New Haven 1964, et la bibliographie de cet ouvrage. Les oeuvres de Pierre

conduire, à la suite d'Ockham, à définir l'Eglise, non comme une totalité organique, mais comme "tout homme fidèle, ou la totalité des hommes fidèles vivant en leur corps mortel". En tout état de cause, les divisions de l'Eglise, la constitution de partis pontificaux antagonistes n'ont servi qu'affaiblir le pouvoir spirituel traditionnellement dévolu au pape. Pour Pierre d'Ailly, le pape est bien la tête de l'Eglise, mais son pouvoir réside tout entière dans l'*ecclesia*; il n'en a pas qui lui soit propre, ce qui représente la position de ses partisans au concile de Constance. Son pouvoir, en outre, il le tient du Christ, non de Pierre, et il le partage avec les cardinaux et les évêques au concile. Ce dernier est plus grand que le pape, qui n'en constitue qu'une partie. De même que le roi est entouré de son conseil, de la même façon le régime de l'Eglise doit être un mixte de monarchie, d'aristocratie et de démocratie. Le retour au dualisme, qui caractérise les positions du cardinal de Cambrai, restreint singulièrement les limites du pouvoir pontifical: au prince temporel est conféré le *dominium*, distinct du *ministerium* qui est l'autorité ecclésiastique; cependant le prince tient son pouvoir de Dieu dont il est le ministre en ce monde, suivant la parole de saint Paul. C'est le devoir du pouvoir temporel de guider les sujets par les vertus morales à une fin politique de cette vie; pour les prêtres, c'est par l'enseignement des vertus héroïques et leur acquisition que les fidèles parviendront à la fin ultime. Il est clair que la crise prolongée du Schisme a stimulé la recherche des principes de base de toute organisation politique, civile ou ecclésiastique, et, par là même, tenté une réorganisation des relations entre les deux pouvoirs. Bien que le conflit ait éclaté à l'intérieur même du pouvoir spirituel, c'est néanmoins ce qui a été l'occasion de repenser la repartition des tâches, en évitant toute concentration de ce pouvoir, quel qu'il soit, entre les mains d'un seul. Seule la *potestas ordinis* revient à l'Eglise; la *potestas jurisdictionis* de manière séparable; à l'*universitas* de l'Eglise de manière inséparable, et au Concile de manière représentative. De subtiles distinctions dans la répartitions des fonctions n'empêchent cependant pas Pierre d'Ailly de ne pas s'écarter des positions traditionnelles, tout en étant parfaitement représentatif du constitu-

---

d'Ailly sont contenues dans *Ioannis Gersoni. Opera omnia*, éd. L. Ellies du Pin, t. IV, Anvers 1906 et J. Quillet: *Les doctrines politiques du Cardinal Pierre d'Ailly*, dans *Miscellanea Mediaevalia*, Bd 9, Berlin-New York 1974, 345-358.



tionnalisme des penseurs conciliaires en général. Les positions de Gerson<sup>(14)</sup> ne sont guère différentes, à une différence importante près, à savoir, l'insistance à redonner à l'organisation politique sa dimension spirituelle. Dans le sermon *Vivat rex* en particulier, il confère au roi trois Formes de vie: matérielle, ou encore corporelle, civile et politique, enfin spirituelle et éternelle: la sécularisation du concept de *corpus mysticum*, est désormais un fait accompli. La communauté politique est incarnée dans la personne du roi, symbole même des deux pouvoirs, à l'intérieur d'une nation consciente de son unité et de son indépendance. L'idéal de la *respublica christiana*, déjà fortement battu en brèche au XI<sup>e</sup>, siècle, se survit en quelque sorte dans la conception d'une *ecclesia universalis*, dont le pape n'est qu'un des représentants, même s'il est privilégié au sein du Conseil général.

De la même façon, le concept d'Empire va subir de profondes transformations, compte tenu des ambiguïtés qu'ont éprouvé les théoriciens de la puissance impériale à concilier le titre d'Empereur, qui suppose la domination universelle et la limitation de fait de sa domination à une partie seulement du monde chrétien, limitation qui fera du *sacrum Imperium* un *Imperium germanicum*, notamment chez Nicolas de Cues. Que reste-t-il, au XV<sup>e</sup> siècle, de l'Empire universel dont Dante a rêvé dans le *De Monarchia*? La pensée politique du Cusain est constamment écartelée entre l'idée que l'Empire est l'organisation temporelle du corps mystique du Christ, et celle, plus réaliste, et amorcée déjà par Conrad de Megenberg et bien d'autres, d'un ensemble de territoires effectivement soumis à l'Empereur. Il est caractéristique que ce soit surtout au plan des problèmes nés du Schisme que l'Empereur soit considéré comme le *dominus mundi*, alors que politiquement, il ne prétende plus à cette domination universelle. L'ambiguïté persiste dans le projet de réforme présenté dans le *De Concordantia catholica*,<sup>(15)</sup> car il concerne l'ensemble humain représenté à Bâle, c'est-à-dire la chrétienté visible, elle même figure de l'Eglise réelle des élus.

Dans ces conditions, que devient le concept même de puissance impériale? L'Empereur est-il encore une sorte d'homologue temporel du Pape? Les doctrines du Cusain concernant le droit naturel, l'élection et le

---

<sup>(14)</sup> Jean Gerson *Oeuvres Complètes*, éd. P. Glorieux, (1961), 9 vol. et, en particulier, *Vivat rex*, vol. VII, 2, *Sermons et Discours*, n.° 398, 1137 sq.

<sup>(15)</sup> Nicolai Cusani *Opera omnia, De Concordantia catholica*, éd. G. Kallen, vol. XIV (1959-1968).

consentement, le thème de la représentation tendent à montrer que l'Empereur est un prince parmi les autres; son pouvoir n'est prééminent, en définitive, que par son caractère mystico-religieux. Défini comme *advocatus universalis ecclesiae*, il est dissocié dans sa personne en tant que, dans le cadre de la concordance catholique, il a vocation à l'universel et détient de ce fait un primat temporel étendu à toute la chrétienté, alors que dans l'Empire de fait, si l'on peut dire, ses pouvoirs n'excèdent pas ceux du roi de France, par exemple. En d'autres termes, le pouvoir impérial ne peut s'exercer dans la catholicité que dans des activités extra politiques. C'est dans le domaine religieux que l'autorité supérieure de l'Empereur pourra s'imposer; c'est lui qui convoque le Concile Général. La primauté du pouvoir impérial est à raison de sa plus grande proximité à Dieu. Il ne dépend donc en aucune façon du Pape: il y a une *imperialis sublimitas* qui déborde largement les attributions du roi de Germanie, sur lequel avaient insisté des théoriciens comme Alexandre de Roes ou Lupold de Bebenburg. Le pouvoir spirituel est, de son côté, entre les mains du Pape, qui est *complicative*, l'Eglise, cependant que cette dernière est, *explicative*, le Pape; en toute hypothèse, l'Eglise militante, conjecturale, est une figure de l'Eglise triomphante; l'idéal de la concordance établit un parallélisme assez boiteux, du reste, entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Ce qui compte, c'est l'unité de l'Eglise (pouvoirs du Concile et du Pape) et de la *respublica christiana*, qui a à sa tête l'Empereur universel, doté d'un pouvoir à la fois temporel et spirituel. La concordance renvoie à l'unité dans la pluralité; dans cette perspective pouvoir temporel et pouvoir spirituel se rejoignent dans la coïncidence des opposés; tout en maintenant leur altérité ils dépendent directement de l'Être absolu, source unique du pouvoir. Seul Dieu possède la plénitude de pouvoir: les pouvoirs dérivés doivent concorder dans l'harmonie de leurs différences.

Les penseurs politiques des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles ne semblent pas s'être véritablement affranchis de la conception ministérielle du pouvoir politique, même parmi les adversaires de la théocratie pontificale. La rupture entre le fondement du pouvoir et son exercice demeure intacte. Le pouvoir politique reste dans une large mesure, et à des degrés divers, l'exécutant d'une politique tirée de l'Ecriture sainte. Faut-il en conclure que, dans l'analyse de leurs relations, le conflit l'ait emporté sur la complémentarité entre spirituel et temporel? En réalité, l'analyse des relations doctrinales entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles manifeste un déplacement du conflit à l'intérieur même du pouvoir



politique, qui reste d'essence sacrale: deux mouvements complémentaires ont continué à gouverner les luttes de pouvoir ayant pris naissance dans la querelle du sacerdoce et de l'Empire: d'une part, une sécularisation de l'Eglise marquée par la doctrine de la théocratie pontificale et de la plénitude de puissance à travers la constitution achevée au XIV<sup>e</sup> siècle, d'un gouvernement central de l'Eglise et l'édification d'une administration complexe; par opposition à ce mouvement, s'est affirmée une puissance temporelle qui, pour s'affranchir de la tutelle de l'Eglise, a mis de plus en plus l'accent sur la dimension spirituelle du pouvoir politique, tout en privilégiant le concours de l'homme et de la rationalité humaine dans son élaboration et son développement. Par une singulière contradiction, c'est pour asseoir le pouvoir spirituel, dont elle était l'héritière légitime, que l'Eglise s'est vue peu à peu contrainte de se "mondaniser", essentiellement par la transformation de la puissance spirituelle en puissance ecclésiastique. Elle a dû acquérir des "titres de propriété" sans valeur spirituelle pour pouvoir asseoir solidement son autorité spirituelle, et c'est précisément dans cet assujettissement aux prestiges du pouvoir temporel qu'elle s'est trouvée en position de vouloir les dénoncer. Au lieu de spiritualiser le temporel, c'est l'inverse qui s'est produit, et les princes séculiers, l'Empereur en tête, n'ont eu de cesse, le Schisme aidant, de dissocier l'Eglise et son chef, le Pape, du spirituel et du sacré proprement dit: la Bible illustre le caractère charismatique du prince investi de son pouvoir directement par Dieu, alors que les institutions ecclésiastiques, comme le souligne fortement Marsile de Padoue, sont d'institution humaine. En désacralisant les institutions ecclésiastiques, les théoriciens de la fin du Moyen. Age, pour la plupart, soit en réduisant les pouvoirs à l'unité d'un seul détenteur, le prince, le roi ou l'Empereur, soit en s'efforçant de maintenir un parallélisme entre les deux pouvoirs, soutenu par une théologie politique instituant une sorte de symétrie entre les deux natures du Christ et la double nature du pouvoir et sa double finalité, en ce monde et dans l'autre, ont réussi à rétablir une relation directe de l'homme à Dieu, sans intermédiaire. En effet, l'organisation de l'Eglise devient superflue dans la mesure où la relation du prince à Dieu est directe. Le pouvoir souverain, celui du monarque des Etats naissants, ou de l'Empereur, n'a de comptes à rendre qu'à Dieu. En fondant le droit positif sur le droit divin, sur la Révélation, le pouvoir politique parvient à s'affranchir définitivement de la tutelle de l'Eglise. Dans ces perspectives, le principe de la distinction des puissances n'a plus d'objet: au dualisme

gélasiens, qui a constitué le principe essentiel de l'évolution des faits et des doctrines, succède l'unification du pouvoir, doté à la fois d'une dimension spirituelle et de l'*executio*. Ce pouvoir est unique, exclusif, indivisible, quel que soit le régime; il comportera diverses modalités d'application: dans son principe, en tant qu'il est souverain, il est l'annonciateur des temps modernes. Pourtant, un tel pouvoir est encore placé sous le signe de l'hétéronomie: le conflit s'est installé en son cœur même: il reste à savoir si tout pouvoir, quelles qu'en soient les modalités, ne comporte pas, en contradiction avec lui-même, deux dimensions antagonistes mais inséparables: une dimension sacrale, d'une part, une dimension rationnelle, de l'autre, avec, à l'horizon, la tentation permanente du despotisme, ou, pire, de la tyrannie.

---

<sup>(16)</sup> Il est intéressant de noter, à propos des dimensions antagonistes du pouvoir, les réflexions de Heidegger sur la mutation de sens du terme politique du grec au latin: "nous pensons le politique de façon romaine, c'est à dire impériale". "De grec, il n'y a plus que le mot". Depuis l'époque impériale, le mot grec "politique" signifie quelque chose de romain. Si l'on en croit le penseur allemand, *imperium* veut dire commandement (Befehl), c'est-à-dire, en son fond, la domination. Il remarque aussi que ce caractère du politique se retrouve également dans l'Ancien Testament; Les Tables de la Loi en témoignent, à l'opposé des dieux grecs qui indiquent, qui montrent. Il y aurait ainsi un *imperium* de l'Eglise, c'est-à-dire le sacerdoce: l'impérial advient dans la figure du curial, de la curie des papes romains, dont la domination se fonde également sur le commandement. (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 54). D'où la difficulté, pour le politique, à se dégager du théologique...